

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

INHALT:

Jakob Amstutz (Frauenkappelen):

Einige Beobachtungen über die Frömmigkeit

Rainer Maria Rilkes

Martin Werner (Bern):

Zum Begriff des Übernatürlichen

Ernst Stähelin (Basel):

Angebot von schweizerischer theologisch-kirchlicher Literatur
an die evangelischen Kirchen des europäischen Kontinents

—i:

Biblisches und Religionsgeschichtliches

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Lic. M. Werner (Bern, Ensingerstraße 10), Schriftleiter, Pfr. D. W. Bremi (Basel),
Pfr. W. Kasser (Bern), Pfr. V. Maag (Zürich), Pfr. J. Böni (Trogen)

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

Inhalt: *Jakob Amstutz* (Frauenkappelen): Einige Beobachtungen über die Frömmigkeit Rainer Maria Rilkes — *Martin Werner* (Bern): Zum Begriff des Übernatürlichen — *Ernst Stachelin* (Basel): Angebot von schweizerischer theologisch-kirchlicher Literatur an die evangelischen Kirchen des europäischen Kontinents — —i.: Biblisches und Religionsgeschichtliches

Einige Beobachtungen über die Frömmigkeit Rainer Maria Rilkes

«Auf dreierlei Weise ließe sich denken, daß Rainer Maria Rilkes Werk und Leben wiedergegeben würde: im Versuch seiner künstlerischen Würdigung, im Versuch psychologischer Forscherarbeit daran, endlich im Versuch der Sammlung von mit ihm verknüpften Erinnerungen. Alle drei Möglichkeiten hätten unendlichen Reichtum auszubreiten...» So schrieb des Dichters mütterliche Freundin Lou Andreas-Salomé 1927, im Jahre nach dessen Tod¹. Sehen wir auf das seither sehr angeschwollene Rilke-Schrifttum, so fällt uns auf, daß in ihm teils mehr, teils aber auch weniger geleistet ist, als hier vorausgesagt wurde. Zahlreich sind die Sammlungen von «mit ihm verknüpften Erinnerungen»², zahlreiche die «künstlerischen Würdigungen»³. Mehr als das von Lou Andreas Umschriebene ist in zwiefacher Hinsicht getan worden: Einmal hat sich angesichts der sprachlichen und oft ineins damit gegenständlichen Schwierigkeiten, auf die der

¹ Lou Andreas-Salomé, Rainer Maria Rilke, Leipzig 1929, S. 113.

² Außer dem genannten Buche der Lou Andreas z. B.: Rudolf Kaßner, Buch der Erinnerung, Leipzig 1938. — Katharina Kippenberg, Rainer Maria Rilke, ein Beitrag, Leipzig 1938. — J. R. v. Salis, Rainer Maria Rilkes Schweizer Jahre, Frauenfeld und Leipzig 1936. — Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe, Erinnerungen an Rainer Maria Rilke, München 1932.

³ Als solche können z. T. auch die Erinnerungsbücher gelten, etwa die genannten von Lou Andreas und Katharina Kippenberg. Außerdem z. B.: Robert Faesi, Rainer Maria Rilke, Zürich 1919 (vor Rilkes letzter, wichtigster Schaffenszeit geschrieben, dennoch sehr lesenswert!). — Friedrich Gundolf, Rainer Maria Rilke, Wien 1937. — Werner Günther, Weltinnenraum, die Dichtung Rainer Maria Rilkes, Bern-Leipzig 1943. — E. C. Mason, Lebenshaltung und Symbolik bei Rainer Maria Rilke, Weimar 1939. — Fritz Strich, Dichtung und Zivilisation, München 1928.

Leser in Rilkes Dichtung stößt, über die « künstlerische Würdigung » hinaus eine besondere wissenschaftliche Rilke-Exegese gebildet⁴. Dann sind durch die religiöse Natur von Rilkes wesentlichsten Dichtungen eine Reihe von Abhandlungen hervorgerufen worden, die sich mit der Frömmigkeit des Dichters beschäftigen⁵; zu diesen möchte sich als kleiner Beitrag der vorliegende Aufsatz gesellen, indem er besonders der Entwicklung der Gottesbeziehung und des Gottesgedankens bei Rilke nachgeht und die Bedeutung des Theodizeeproblems für sie herausstellt. *Weniger* als das von Lou Andreas Vorgezeichnete ist im bisherigen Rilke-Schrifttum insofern geleistet, als eine Untersuchung, die in eigentlicher « psychologischer Forscherarbeit » eindringe in Leben und Werke Rilkes, m. W. noch fehlt, wenn auch freilich weder die Erzähler der Erinnerungen an den Dichter, noch diejenigen, welche ihn « künstlerisch würdigen », noch erst recht die Exegeten und Erforscher des religiosus darum herumkommen, oft recht verfeinerte Überlegungen seelenkundlicher Art anzustellen. Als der Dichter nach Vollendung des Malte Laurids Brigge (1910) während mehr als eines Jahrzehntes kein eigenes Werk mehr schaffen konnte, nur von Zeit zu Zeit seine schönen Übersetzungen herausgab, wurde ihm zweimal (Januar 1912, September 1914) nahegelegt, auf dem Wege der Psychoanalyse seinen Schwierigkeiten beizukommen. Er lehnte es beide Male ab, weil gerade seine dichterische Arbeit ja nichts anderes sei, « als eine derartige Selbstbehandlung »⁶; weil er, statt « die Kindheit so in Brocken von sich zu geben, ... ihr Unbewältigtes » in Dichtung verwandeln könne und solle⁷; weil er befürchte, durch dieses « große Aufgeräumtwerden, das nicht das Leben tut », durch das Ordnen der Analyse « eine um vieles höhere Ordnung zu stören »⁸; weil dabei « nur etwas wie eine desinfizierte Seele, ein Uding » herauskäme⁸; weil, wenn er « sich die Teufel austreiben lasse, die Engel möglicherweise mit ausgingen »⁹. Mit diesen Ablehnungen hatte Rilke für seine Person wohl recht. Was in der langen, scheinbar dichterisch unfruchtbaren Zeit reifen mußte, welche « höhere Ordnung » er nicht stören durfte, das kündeten später die Duineser Elegien und die Sonette an Orpheus. Lou Andreas hat seinerzeit ihren Freund, der sie um Rat fragte, bestärkt in der Ablehnung der Analyse für seinen Fall¹⁰.

⁴ Außer den angeführten Werken von Günther und Mason z. B. noch: Heinrich Cämmerer, R. M. Rilkes Duineser Elegien, Stuttgart 1937. — Ruth Mövius, Rainer Maria Rilkes Stundenbuch, Leipzig 1937.

⁵ M. o. w. müssen alle Autoren den religiosus Rilke berücksichtigen. Jedenfalls sei nochmals auf alle unter ⁴ genannten Werke verwiesen. Mit der Frömmigkeit Rilkes insbesondere geben sich z. B. ab: Hans Rudolf Müller, Rilke als Mystiker, Berlin 1935. — Lilly Zarncke, Rainer Maria Rilkes Frömmigkeit und ihre Beziehungen zu russischem und römisch-katholischem Christentum, Zeitschr. f. systemat. Theologie, 11. Jahrg., 1. Vierteljahrsheft 1933, S. 225 ff.

⁶ Briefe III, Nr. 76.

⁷ Briefe IV, Nr. 5.

⁸ Briefe III, Nr. 77.

⁹ Briefe III, Nr. 80. — Von Psychoanalyse handeln, teils in höchst interessanter Weise, folgende Briefe Rilkes: III, Nrn. 76, 77, 80, 81; IV, Nrn. (3), 5, 109.

¹⁰ Briefe III, Nr. 80.

Dennoch zählt sie dann in ihrem Buch über ihn zu den drei aussichtsreichen Arten, sein Leben und Werk wiederzugeben, auch « den Versuch psychologischer Forscherarbeit daran ». Und sicher wäre eine solche Arbeit sehr lehrreich, besonders hinsichtlich der Kindheit des Dichters, von der jetzt die Rede sein muß wegen ihrer bestimmenden Wirkung auch für seine Frömmigkeit.

I. Die Kindheit ¹¹

« Und wenn Sie selbst in einem Gefängnis wären, dessen Wände keines von den Geräuschen der Welt zu ihren Sinnen kommen ließen, — hätten Sie dann nicht immer noch Ihre Kindheit, diesen köstlichen, königlichen Reichtum, dieses Schatzhaus der Erinnerungen? ... » So schrieb Rilke 1903 an Franz Xaver Kappus ¹²; an Ludwig Ganghofer aber am 16. April 1897, er habe « eine sehr dunkle Kindheit hinter sich ... , bei der der Alltag dem Gehen in dumpfkalten Gassen gleicht und der Feiertag wie ein Rasten im grauen, engen Lichthof ist ... » Wer unseren Dichter nicht kennt, findet hier einen Widerspruch, ist doch aus der ersten Briefstelle der Schluß wahrscheinlich, daß Rilke eine glückliche, helle Kindheit hatte. In solcher Weise widerspruchsvolle Aussagen ließen sich jedoch in Menge nebeneinanderstellen aus seinen Briefen und Werken.

Erzählen wir nun kurz, wie die Kindheit des Dichters wirklich aussah : Am 4. Dezember 1875 kam er (als Frühgeburt) in Prag zur Welt. Sein Vater war Eisenbahninspektor. Lieber wäre er seinerzeit Offizier geworden. Dementsprechend war er nun strenge mit sich und andern, schweigsam, gab viel auf Haltung und korrekte Formen. Wenn er später den Sohn ohne Hut auf der Straße traf, grüßte er ihn nicht. Die Mutter, aus wohlhabendem Hause stammend, machte dem Vater oft Vorwürfe, daß er's nicht weiter gebracht im Leben. Wenn Gäste kamen, füllte sie billigen Wein in staubige Flaschen mit vornehmen alten Etiketten. Sie war, wie der Vater, stolz auf ihr « altes, lange adeliges Geschlecht » ¹³. Als René neunjährig war, lösten seine Eltern den gemeinsamen Haushalt auf. Der Knabe blieb bei der Mutter und, anstrengende sonntägliche Spaziergänge ausgenommen, ununterbrochen unter ihrem Einfluß, nachdem er schon vorher mehr ihrer Einwirkung ausgesetzt war. Sie nahm ihn häufig mit zur Kirche und spann ihn ein in ihre schwärmerisch-süßliche, katholische Frömmigkeit. (Mit Inbrunst küßte sie Kruzifixe immer an den Stellen der Wundmale.) Sie verweichlichte den Kleinen seelisch und körperlich. Hätte der Vater gerne einen strammen Jungen gehabt, dem man den künftigen Offizier ansah, so

¹¹ Angaben aus Carl Sieber, René Rilke, die Jugend Rainer Maria Rilkes, Leipzig 1932. — Adolf Hünich, Rilke-Biographie, Leipzig 1935. — Christiane Osann, Rainer Maria Rilke, der Weg eines Dichters, Zürich-Leipzig 1941 (biographisch). — Aufschlußreich für des Dichters Kindheit ist vor allem auch sein Malte Laurids Brigge. — Die bisher angemerkten bibliographischen Angaben gelten für den ganzen Aufsatz. Um Raum für die Darstellung zu gewinnen, werden im folgenden Verweise möglichst unterlassen.

¹² Briefe an einen jungen Dichter, Insel-Bücherei 406, S. 11; über F. X. Kappus vgl. « Der Bund », Nr. 291 vom 25. Juni 1943.

¹³ Erweis der rein bürgerlichen Herkunft Rilkes dagegen bei Carl Sieber.

wäre der Mutter lieber gewesen, René¹⁴ wäre ein Mädchen, welches das vor seiner Geburt gestorbene Schwesterchen ersetzte. Darum ließ sie ihn auch, bis er fünfjährig war, Mädchenkleider tragen, wonach erst der Vater dann plötzlich durch Haarschnitt und andere Kleidung einen Knaben aus René machte. Vor Vollendung seines elften Jahres bezog dieser dann die Militäroberrealschule zu Sankt Pölten, da er nach väterlichem Willen Offizier werden sollte. Seitens des Sohnes war zu den väterlichen Plänen damals nur Zustimmung vorhanden. Er wollte dem Vater gefallen, er wollte « ein Held » werden. Überschwängliche Äußerungen dieses Wunsches band allerdings der Vater zurück, wie er auch das Verseschreiben des Zehnjährigen mißbilligte.

Fünf Jahre verbrachte René in der Militärschule. Die Schilderungen davon lassen einen manchmal ein wenig an Schillers Jahre an der Militärakademie denken, wenn auch ihr Ausgang ein anderer war. Der Betrieb in der Anstalt war von früh bis spät ganz militärisch. Allabendlich ging ein Unteroffizier durch die Schlafsäle und befahl: « Rechts niederlegen — Vaterunser beten — einschlafen. » Bis in seine spätesten Jahre hinein (Briefe IV, Nr. 134) war dem Dichter jene Zeit als die schrecklichste seines Lebens gegenwärtig. Er hatte sowohl seelisch vollkommen versagt als auch körperlich. Er war den Anforderungen des harten Militärschullebens nicht gewachsen, von Anfang an der verlachte Schwächling, in allen körperlichen Übungen der Letzte und hatte dem Übermut und der Grausamkeit der Kameraden keine Wehr entgegenzusetzen. Seine von der Mutter gepflanzte Kindheitsfrömmigkeit, in welcher sie ihn brieflich weiterhin bestärkte, spielte in diesen Jahren eine sehr bedeutende Rolle. « Der Höhepunkt meiner katholisch-betonten Ergriffenheit hat seine Stelle in den Erschütterungen jener harten Militärschulzeit », schrieb er noch 1924 (Briefe V, Nr. 93) und wenige Jahre nach diesen Erschütterungen, in dem genannten Brief an Ganghofer: « Wenn man eine sehr dunkle Kindheit hinter sich hat, . . . wird man bescheiden. Und noch bescheidener, wenn man aus diesen trüben und doch verweichlichten Tagen, zehn Jahre alt, in das rauhe Treiben einer Militäranstalt gesteckt wird, wo über das kaum bewußt gewordene Sehnen nach Liebe eine eisige, wilde Pflicht wie ein Wintersturm hinwütet und wo das einsame, hilflose Herz nach ungesunder Verzärtelung unvernünftige Brutalität erfährt. Dann kommt die Entscheidung: entweder das Kind wird gleichgültig oder unglücklich. Ich ward das letztere. Eine große Anlage zu übermäßiger Frömmigkeit wuchs unter dem Einflusse des Seeleneinsamseins und dem Zwange einer verhaßten, kismetschweren Pflicht zu einer Art Wahn. Ich empfand die Schläge, die ich oft von mutwilligen Kameraden oder groben Vorgesetzten ertrug, als Glück und lebte mich in den Gedanken eines falschen Martyrtums ein. Die stete Aufregung dieser fast ekstatischen Qualfreude, das Zubringen der Erholungsstunden in der Anstaltskapelle, die marternde Schlaflosigkeit traumtoller Nächte — all das zusammen mußte endlich auf meinen widerstandslosen Werbeorganismus nachteiligen Einfluß ausüben. Nach einer hinzugetretenen Lungen-

¹⁴ Das französische René ins deutsche Rainer umgewandelt hat erst Lou Andreas, welcher der Dichter selber darin folgte.

entzündung wurde ich als „stark nervös“ (!) für sechs Wochen zur Solekur nach Salzburg geschickt. Hätte ich damals austreten dürfen! Aber man hielt es allgemein für einfach natürlich, daß ich, nachdem ich's vier Jahre ertragen, noch die bevorstehenden sechs, die ja besser würden, blieb, um Leutnant zu werden und — mich zu versorgen.»

Im 5. Jahre meiner Militärerziehung (dem 15. meines Lebens) erzwang ich endlich meinen Austritt. Es wurde nicht viel besser. Man steckte mich nach Linz in eine Handelsakademie, wo ich eine trostlose Comptoirzukunft vor mir dämmern sah. Nach kaum Jahresfrist riß ich mich gegen aller Willen durch einen Gewaltakt los und wurde seither als eine Art verlorener Sohn erklärt. Man wollte das Letzte versuchen. Da in beiden vorigen Anstalten und in meiner Familie mit Spott und Mißbehagen bemerkt worden war, daß ich „Gedichte mache“, wollte man mir das Gymnasium ermöglichen. Damals war es der Bruder meines Vaters, der mir das Wort redete und das kostbare Privatstudium ermöglichte. Nach drei Jahren ernster, aber freudiger Arbeit hatte ich das ganze achtklassige Gymnasium . . . doch so gut durch, daß ich im Sommer 95 meine Matura mit Auszeichnung ablegte.»

II. Der Verlust der Gottesbeziehung (oder: Die Dekadenz)

Über die Art und Wirkung der mütterlichen Frömmigkeit auf den Sohn vernehmen wir Wesentliches in den Novellen «Einig» und «Die Letzten» (Erzählungen aus der Frühzeit, S. 108 ff., 301 ff.). Denn es besteht kaum ein Zweifel, daß zu den ängstlich-frommen Müttern der beiden Erzählungen des Dichters eigene Mutter Vorbild war: das Fernsein des Vaters im Familienbild, der ausschließliche, verhängnisvolle, zum Konflikt führende Einfluß der Mutter und obendrein in der ersten Novelle noch der Vorname derselben sind in der Wirklichkeit von Rilkes Leben genau gleich. In der ersten Erzählung kehrt der Sohn Gerhard, wie René, als er aus der Militärschule entlassen werden mußte, krank zu Frau Sophie, seiner Mutter heim. Zwischen dem Kranken und der Mutter entsteht folgendes Gespräch:

«... Frau Sophie: „Hast du deine Kindheit nicht lieb, Gerhard?“ Der Kranke sah sie sehr ernst an: „Lieb? O ja. Ich liebe sie, wie man eine Lüge liebt, durch die man glücklich wird, oder einen Traum, in dem man König war, oder eine Güte, die einen zum Sklaven macht. Ich liebe diese Stuben, in denen sie gewohnt hat, und deine Stimme, die ihre Sehnsucht war. Ich liebe alle Wege, welche du mich geführt hast, diese leisen, lautlosen Wege ums Leben herum zu deinem Gott.“ Frau Sophie machte eine Bewegung . . .: „Ich habe dich in Frömmigkeit erzogen.“ Gerhard . . .: „Was ist Frömmigkeit? Freude an dunklen Kirchen und lichten Christbäumen, Dankbarkeit für den stillen, von keinem Sturm gestörten Alltag . . . Sehnsucht, welche die Hände faltet, statt die Flügel auszuspannen . . . Mutter, du mußt es wissen, diese zehn Jahre waren ein trostloser Rückweg für mich. Ich bin so müde dabei geworden. Aber ich müßte dir dennoch danken dafür, wenn ich nicht so krank wäre . . . Ich bin, als ob ich nie gelebt hätte, denn ich habe nie ins Leben gefunden. Fünfzehn Jahre irreführt sein und zehn Jahre sich zurückkämpfen zum Anfange: das bin ich.“ . . ., Gerhard!“ flehte Frau Sophie, „du verständigst dich“ . . .»

Die Worte des kranken Gerhard zeigen deutlich dies : Die durchaus religiös gefärbte Verweichlichung, in welcher Frau Phia ihren Sohn René erzog, hat den Zauber für diesen noch nicht verloren. Aber in der harten Luft der Militärschule ist das, was hier « Kindheit » genannt wird, als Lüge und Traum entlarvt worden. Mit « Kindheit » muß hier vor allem auch die Illusion gemeint sein, in der Frau Phia den Knaben so lange als möglich zurückhielt, die Illusion, daß Umsorgt-Sein, Weich-gebetet-Sein, weicherlicher Umgang mit sich selbst und andern das von Gottes wegen Gehörige sei. Die Frömmigkeit, mit der Frau Phia René umgab, ist etwas Überzartes, auch Geheimnisvolles, dem gegenüber das Laute, Harte als böse und unrecht galt. Aus dieser Erziehung seiner Mutter folgte mit Notwendigkeit jener krankhafte Zustand des Zöglings Rilke in der Militärschule, welchen er in dem zitierten Brief an Ganghofer beschreibt. Das Leiden hat den Sohn aber scharfsichtig gemacht. Er sieht, *wozu* ihn die Mutter « diese leisen, lautlosen Wege ums Leben herum » zu ihrem Gott geführt hat : Um ihn an sich zu binden. « Güte, die einen zum Sklaven macht », hatte sie ihm erwiesen. In der Novelle « Einig » bestätigt sich dies gleich nach der angeführten Stelle darin, daß der Mutter ihr Gott « klein und furchtsam » wird (a. a. O. S. 114). Solange sie ihn mit Erfolg dazu gebrauchen konnte, Gerhard an sich zu binden, solange war er « groß und machtreich ». Jetzt aber taugt er dazu nicht mehr und verliert deshalb allen Sinn und Wert. Und der Sohn muß nun sagen, er habe « nie ins Leben gefunden », er stehe wieder am Anfang. « Als ein Erschöpfter, körperlich und geistig Mißbraucher », sagt der Dichter viele Jahre später, « stand ich, verspätet, sechzehnjährig, vor den ungeheuren Aufgaben meines Lebens » (Briefe IV, Nr. 134). Ein eigentümlicher Zwiespalt kennzeichnet so Rilkes Verhältnis zur Frömmigkeit seiner Mutter : Ein großer Teil seiner « Ersten » und « Frühen Gedichte » entstammt der nachhaltigen Verzauberung durch die mütterliche Frömmigkeit und der rückblickenden Sehnsucht nach ihr, dem Wunsche, dieses Behütetsein und Träumen möchte dauern. Daher die viel zu frühe Rückschaustimmung in vielen Gedichten des etwa Zweiundzwanzigjährigen. Später hat er jene Gedichte aber nachdrücklich abgelehnt, nicht nur wegen ihres geringeren künstlerischen Wertes, sondern auch, weil sie noch ein Stück jenes schwächlichen und doch irgendwie starken Zaubers der mütterlichen Frömmigkeit waren. Gerade weil die kindliche religiöse Traumwelt noch lange sehr anziehend blieb für den Dichter, mußte dann seine Abwehr gegen sie so heftig werden. Er mußte sie als Gefahr, als Schwächung empfinden und sie fliehen. Wie er die religiöse Praxis seiner Mutter als Schädigung seines Lebens rückschauend erlebte, zeigt jenes Gedicht, in dem er beschreibt, wie seine Mutter den Heiligen Blumen brachte :

Meine Mutter die Blumen nahm
alle aus meinem Leben.

Ein geradezu furchtbares Zeugnis für die Mühe, die der Dichter hatte, sich von jener Frömmigkeit und Traumwelt zu befreien, die sich als hohl erwiesen hatte und doch nicht aufhörte, eine Gefahr für ihn zu sein, ist diese Stelle aus einem Briefe des Neunundzwanzigjährigen an Lou Andreas aus Rom : « Meine Mutter kam nach Rom und ist noch hier. Ich sehe sie

nur selten, aber — Du weißt es — jede Begegnung mit ihr ist eine Art Rückfall. Wenn ich diese verlorene, unwirkliche, mit nichts zusammenhängende Frau, die nicht alt werden kann, sehen muß, dann fühle ich, wie ich schon als Kind von ihr fortgestrebt habe, und fürchte tief in mir, daß ich, nach Jahren und Jahren Laufens und Gehens, immer noch nicht fern genug von ihr bin, daß ich innerlich irgendwo noch Bewegungen habe, die die andere Hälfte ihrer verkümmerten Gebärden sind, dann graut mir vor ihrer zerstreuten Frömmigkeit, vor ihrem eigensinnigen Glauben, vor allem diesem Verzerzten und Entstellten, daran sie sich gehängt hat, selber leer wie ein Kleid, gespenstig und schrecklich. Und daß ich doch ihr Kind bin; daß in dieser zu nichts gehörenden, verwaschenen Wand irgendeine kaum erkennbare Tapetentür mein Eingang in die Welt war, — (wenn anders solcher Eingang überhaupt in die Welt führen kann . . .) ! » (Briefe I, Nr. 143).

Erst als Rilke in den Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge seine Kindheit aus sich herausgestellt hatte, wurde er freier der Mutter gegenüber. Wer würde denken, daß der Schreiber des rührend-schönen Weihnachtsbriefes an seine Mama von 1920 (Briefe IV, Nr. 136) einmal so von ihr sprach wie oben! « Dunkle Kirchen und lichte Christbäume, ein stiller, von keinem Sturme gestörter Alltag » — das war René von der Mutter als das Fromme, das vor Gott Gute hingestellt worden. Im Weichen, Linden, Träumerischen, Geheimnisvollen und Weihrauchduftenden, da war der liebe Gott zu Hause, das machte eben seine « Liebe » aus. Um ihm zu gefallen, mußte man so sein, wie einen die Mutter gerne haben mochte, denn sie führte zum lieben Gott. Und die Mutter hatte René gerne sanft, von ihr abhängig und ihrer bedürftig, wie er später einsah. Wenn er, worum er herzlich bemüht war, die Zustimmung der Mutter hatte, so hatte er auch die des lieben Gottes, so war er einfach im Recht. Als daher sein Weichsein, welches vor der Mutter und ihrem lieben Gott so gänzlich im Recht war, auf Spott, Härte und Grausamkeit stieß, da kam es zuerst so, daß er sich auf jene krankhafte, masochistische Art als Märtyrer fühlte. Aber: Mit dem Konflikt zwischen der weichlichen Frömmigkeit, welche der Knabe Rilke von seiner Mutter herbrachte, und dem harten Leben in der Militärschule ist nicht nur viel Leiden und Not über ihn gekommen, sondern in dieser Not wurde ihm auch die große Frage ins Herz gepreßt, an deren Lösung er sein ganzes Leben und Werk wenden sollte und die wir wohl am besten auf die Formel bringen: *Der liebe Gott und das Schwere*. Diese seine Lebensfrage, die ihm hier zum ersten Male begegnete, mußte der Jüngling vorerst einseitig, reaktiv-heftig beantworten. Die « Kindheit » hatte sich als Lüge und Traum herausgestellt und mußte abgetan werden: Der liebe Gott war tot und das Schwere, Harte lebte. Der junge Mann will leben und muß also selber hart werden. René blieb nicht im Märtyrerwahn; denn das harte Leben gab ihm andauernder und sichtbarer Unrecht, als ihm die Mutter und ihr lieber Gott Recht geben konnten. In aufflammendem Willen, etwas zu leisten, nicht mehr der Leidende, Verachtete, Letzte zu sein, wie in der Militärschule, sondern sich durchzusetzen, muß René die mütterliche Frömmigkeit wegzuwerfen suchen. Die erfolgende Reaktion ist nun genau das Negativ der verweichlichenden Tendenzen Frau Phias:

Lieber im Freien verrecken,
als sich im Winkel verstecken,
lauernd und lugend!
Immer zum Licht, wer auch hohnlacht;
Besser als eigene Ohnmacht
stempeln zur Tugend.

(Hünich, a. a. O. S. 19.)

So dichtet der Einundzwanzigjährige in einer von ihm redigierten und neugegründeten Zeitschrift 1896. Gleichen Jahres mit diesen Versen, schreibt er die Skizze «Der Apostel»: An der Hotel-Tafel veranstaltet eine Dame eine Sammlung für Brandgeschädigte. Ein sonderbarer Mann sitzt da, der auf die Frage, ob man auch mit seiner Hilfe rechnen dürfe, mit einem brutalen Nein antwortet. Dann wirft er der erstarrenden Gesellschaft Folgendes hin:

«Sie tun ein Werk der Liebe, ich geh' in die Welt, um die Liebe zu töten... Die Menschen waren unreif, als der Nazarener zu ihnen kam und ihnen die Liebe brachte. Er in seinem lächerlichen, kindischen Edelmuth glaubte ihnen ein Gutes zu tun! Für ein Geschlecht von Giganten wäre die Liebe... Den Schwachen aber ist sie Ruin... Christus, was hast du getan! Mir ist, man hat uns aufgezogen, wie jene Raubtiere, denen man ihren innersten Trieb mit berechnender Klugheit genommen, damit man, wenn sie zahm geworden, ungestraft mit Knuten auf sie einhauen darf. So hat man uns die Zähne abgefeilt und die Klauen und gepredigt: Liebe!... Und so hat man uns nackend und bloß in den Sturm des Lebens gestellt, wo die Keulenschläge des Schicksals auf uns niedersausen — und man predigt uns: Liebe!... und wir haben gehorcht... wir haben blind und blöde diesem wahnwitzigen Befehle gehorcht. Wir haben die Dürstenden aufgesucht, die Hungernden, die Kranken... wir sind selbst dabei dürstend, hungernd, krank, elend geworden! — ...» (Erzählungen aus der Frühzeit, S. 347 ff.)

Wir vernehmen eindeutig Nietzsche. Die in diesen Worten sich auslebende Reaktion ist auf schwerste Erfahrungen hin erfolgt. Ganz weich und waffenlos hatte Frau Phia ihren Sohn ins harte Leben geschickt, wo in der Tat die Keulenschläge des Schicksals auf ihn herniedersauten. Und René hat ihr gehorcht. Er hat an ihrer weichen, wehrlosen Frömmigkeit und Liebe festhalten wollen, und dabei ist er krank und elend geworden. Die Abwehr des Gottes der Kindheitsfrömmigkeit ging bei Rilke bis zur vollen Leugnung: «... er ist ja tot (gemeint: Gott); die alte Geschichte von Kara Mustafa. Die Wesire seines Reiches müssen von seinem Sterben schweigen, damit die Janitscharen sich nicht empören...» (Tagebücher, S. 53.) — Zwei Jahre nach obigen, scheinbar kraftstrotzenden Versen und Sätzen hat Rilke folgendes Gedicht geschrieben:

Was reißt ihr aus meinen blassen, blauen
Stunden mich in der wirbelnden Kreise
wirres Geflimmer?
Ich mag nicht mehr euren Wahnsinn schauen.
Ich will wie ein Kind im Krankenzimmer
einsam, mit heimlichem Lächeln, leise,
leise — Tage und Träume bauen.

(«Advent», 1898.)

Ungefähr zur selben Zeit (« Traumgekrönt », 1897) vergleicht er in schwermütigen Versen sein Herz einer von Gott und Betern verlassenen Kapelle und einer öden Fels- und Trümmerlandschaft, durch die

... ein matter Falter schwirrt...
Einsam, wie ein Gottgedanke
durch die Brust des Leugners irrt.

So flüchtend, so schwächlich ist der junge Rilke nun. Ja jetzt sieht er wehmütig zurück nach der verworfenen Gottesbeziehung und sieht, sowenig er die Verwerfung freilich rückgängig machen kann, doch, daß er etwas verlor. Die Stimmung des Niederganges, der Dekadenz klingt an (zerfallende Kapelle, Trümmerlandschaft). Dies schon in der Novelle « Die Letzten », wo Rilke sich als den Letzten seiner alten Familie empfindet, belastet von deren reicher Tradition. Mit voller Klarheit ist dies Gefühl später begründet im « Buch der Bilder » (S. 108) :

Und alles ist, als wär es schon geschehn.
Sie haben so, als ob du nicht mehr kämst,
an alle Becher ihren Mund gesetzt,
zu allen Freuden ihr Gefühl gehetzt
und keinem Leide leidlos zugesehn,
so daß du jetzt
stehst und dich schämst.

Zur Genüge ist gesagt worden, Rilke sei ein Dekadenter¹⁵. Darum wollen wir uns hier einmal fragen : was ist Dekadenz? Wohl keiner ist zuständiger, dies zu sagen, als der Dichter der « Buddenbrooks ». Thomas Mann schreibt im « Zauberberg » (I, S. 46, Stockholmer Ausgabe) :

« ... Dem einzelnen Menschen mögen mancherlei Ziele ... vor Augen schweben, aus denen er den Impuls zu hoher Anstrengung und Tätigkeit schöpft; wenn das Unpersönliche um ihn her, die Zeit selbst der Hoffnungen und Aussichten bei aller äußern Regsamkeit im Grunde entbehrt, wenn sie sich ihm als hoffnungslos, aussichtslos und ratlos heimlich zu erkennen gibt und der bewußt oder unbewußt gestellten, aber doch irgendwie gestellten Frage nach einem letzten, mehr als persönlichen, unbedingten Sinn aller Anstrengung und Tätigkeit ein hohles Schweigen entgegensetzt, so wird gerade in Fällen redlicheren Menschentums eine gewisse lähmende Wirkung solchen Sachverhalts fast unausbleiblich sein, die sich auf dem Wege über das Seelisch-Sittliche geradezu auf das physische und organische Teil des Individuums erstrecken mag. Zu bedeutender, das Maß des schlechthin Gebotenen überschreitender Leistung aufgelegt zu sein, ohne daß die Zeit auf die Frage „wozu?“ eine befriedigende Antwort wüßte, dazu gehört entweder eine sittliche Einsamkeit und Unmittelbarkeit, die selten vorkommt und heroischer Natur ist, oder eine sehr robuste Vitalität ... »

Dekadent wird nach diesen Sätzen Thomas Manns eine Zeit, welche der « Frage nach einem letzten, mehr als persönlichen, unbedingten Sinn

¹⁵ Faesi, a. a. O. S. 5. — Gundolf, a. a. O. S. 12. — Strich, a. a. O. S. 146 ff.
— Zarneke, a. a. O. S. 225 ff.

aller Tätigkeit ein hohles Schweigen entgegengesetzt». Damit ist das tiefste Wesen der Dekadenz beschrieben und auch gesagt, daß sie wesentlich religiöse Not ist: *Gott* ist dem religiösen Menschen der unbedingte, letzte Sinn- und Seinsgrund. Lebendiges Verwurzelte sein im Sinn- und Seinsgrunde heißt, in lebendiger Gottesbeziehung, in der Haltung des Glaubens stehen. Wo der Sinnfrage aber «ein hohles Schweigen» entgegengesetzt wird, da ist offenbar die Gottesbeziehung abgebrochen. Die Sätze Thomas Manns gelten durchgehend auch für Rilke. Auch er hatte seine persönlichen Ziele zu erkämpfen (etwa das Universitätsstudium: Erste Gedichte, S. 52), die ihm Impuls zu hoher Anstrengung gaben. Die Frömmigkeit seiner Mutter aber, die seine kindliche Welt immerhin zu deuten (3. Duineser Elegie), ihr einen «unbedingten Sinn» zu geben vermocht, mußte der Jüngling verlassen. So notwendig dies war, er schnitt in der Verallgemeinerung dieses Bruches zum Bruche mit der Frömmigkeit, mit Gott *überhaupt* eine bewußte Beziehung zum Sinn- und Seinsgrund ab. Und nun konnten die damals («fin de siècle») ohnehin starken Mächte des Niederganges in ihm Raum zu gewinnen: Wie der letzte Sproß der Familie Buddenbrook ist er müde und hat das Gefühl, daß diese Müdigkeit ihre Ursache nicht allein in *seinem* Leben habe, daß vielmehr sein Leben von Eltern und Ureltern vorweggelebt, daß es belastet sei durch die Tradition. Die bange Stimmung des Abgeschnittenseins vom Sinn- und Seinsgrunde geben die Gedichte «Bangnis» und «Klage» im Buch der Bilder wieder (S. 48 f.):

O wie ist alles fern
und lange vergangen.
Ich glaube, der Stern,
von welchem ich Licht empfangen,
ist seit Jahrtausenden tot...

III. Die Entstehung der neuen Gottesbeziehung

Nicht eigenes, frei entfaltetes Leben, sondern Reaktion gegen die mütterliche Frömmigkeit, die ihm so viel Leiden gebracht, war die Haltung, die sich etwa im «Apostel» zeigt. In der Starrheit dieser Reaktion vergewaltigte sich der junge Dichter selber. Diesen ungesunden Zustand erfaßte die große Intuition der Lou Andreas¹⁶. Die Begegnung mit ihr wirkte lösend und befreiend auf Rilke. Dem gibt er in überschwänglichen Worten Ausdruck im Florenzer Tagebuch: «Du Herrliche, du, wie hast du mich weit gemacht. Denn wenn die italienischen Tage mich mit Schätzen beschenken, du hast Raum geschaffen dafür in meiner Seele, in welcher die Träume sich drängten und die vielen Bangigkeiten.» (S. 117.) Seelenkundliche Analyse würde wohl zur Vermutung führen, daß Rilke in Lou Andreas unbewußt Ersatz für die Mutter gesucht und gefunden habe. Jedenfalls aber führte ihn diese mütterliche Freundin nun nicht «ums Leben herum zu ihrem Gott» wie Frau Phia Rilke, sondern ins Leben hinein. Dabei erging sich der Dichter anfangs noch in Absagen an Gott,

¹⁶ Rilke studierte 1896/97 in München, wo er L. Andreas kennen lernte. Seither stand er immer mit ihr in Briefwechsel.

wie an der zitierten Stelle der Tagebücher (S. 53), doch wird immer deutlicher, daß diese nur noch dem Gott seiner katholischen Kindheitsfrömmigkeit gelten und daß daneben das « In-Gebrauch-Nehmen jener Gottesbeziehung, die konfessionell nicht zu bezeichnen wäre », einsetzt (Briefe V, S. 309). Wie diese neue Gottesbeziehung aufwuchs und stärker wurde, läßt sich sehr schön verfolgen, seitdem 1942 das Florenzer Tagebuch erschien¹⁷. Vor allem sind in diesem die Aussagen über das Gebet und ihr Zusammenhang wichtig :

« Die Religion ist die Kunst der Nichtschaffenden. Im Gebete werden sie produktiv : sie formen ihre Liebe und ihren Dank und ihre Sehnsucht und befreien sich so. Sie erwerben auch eine Art kurzlebiger Kultur... » (Tagebücher, S. 42.) Hier besteht für Rilke noch die Alternative : entweder ein Religiosus, ein Beter oder ein Künstler sein. Religion wie Kunst sind ihm im Florenzer Tagebuch Mittel, um zur Kultur zu gelangen, worunter er inneres Geordnetsein versteht : Des Künstlers Schaffen ist ein Ordnen : er stellt aus sich hinaus alle Dinge, die klein und vergänglich sind : seine einsamen Leiden, seine unbestimmten Wünsche, seine ängstlichen Träume und jene Freuden, welche welken werden. Dann wird es weit in ihm und festlich, und er schuf das würdige Heim — für sich selbst. » (Ebd. S. 38.) Religion wie Kunst sind so auch Wege des Menschen zu sich selbst : « Und wenn sie zehntausend Madonnen machten (gemeint : die florentinischen Künstler) und Heilige, und wenn manche von ihnen im Mönchsgewande und auf den Knien malten,... : sie haben alle doch nur einen Glauben besessen, und eine Religion hat sie durchglüht : *die Sehnsucht nach sich selbst*. » (Sperrung von Rilke, ebd. S. 41 f.) « Deshalb muß des Künstlers Weg dieser sein : Hindernis um Hindernis überbrücken und Stufe um Stufe bauen, bis er endlich hineinblicken kann in sich selbst. » (Ebd. S. 37 f.) « Heimkehr in sich selbst » wird das Kunstschaffen gleich nach letzter Stelle genannt. Die Alternative Religion/Kunst, bei welcher Rilke für sich selber immer diese wählt, jene den « Nichtschaffenden » überläßt, die in Ermangelung eines Besseren auf sich angewiesen sind, löst sich im Florenzer Tagebuch an bestimmter Stelle auf :

« Es war ein seltsamer Sonntag, dieser 22. Mai. Ein tiefer Tag. Mir gelang auch, in diesen Blättern zu verzeichnen, was ich lang in mir brennen fühlte, ein Geständnis und eine Klarheit und einen Mut. Auf einem weiten Gang in der festlichen Pineta geschahen mir die drei Mädchenlieder, die mich beglücken... Nachdem ich das Buch durchgelesen (gemeint ist das Skizzenbuch mit den Mädchenliedern u. a., jetzt « Frühe Gedichte », S. 57 ff.) und alle diese Wonnen und Wehgefühle wie aus *einem* Quell getrunken hatte, war ich dankbarer Weihe voll. Und ich habe gekniet inmitten des Abendglanzes, der aufging an meinen hohen Zimmerwänden wie ein Goldbergwerk. Und mein schauerndes Schweigen war ein tief erzitterndes Gebet zu dem heiligen Leben, dem ich so nahe war in den seligen Schaffensstunden. Daß ich würdig werden möchte, in Treue und Vertrauen in seine Erfüllungen einzugehen, daß meine Freude ein Teil werden möchte seiner Herrlichkeit und mein Leid frucht-

¹⁷ In Tagebücher aus der Frühzeit, S. 13—140.

bar..., daß ich stark würde und mächtig über die Eintagsängste... Und daß ich erfülle, was ich als Sendung fühle...» (Ebd. S. 79.) Hier betet Rilke nun also selber. Zwar nennt er die Gotteswirklichkeit, der er sich betend zuwendet « heiliges Leben », nicht Gott; denn ihm « war dieses Wort so sehr genommen » (ebd. S. 352), genommen seit dem Zusammenbruch der mütterlichen Frömmigkeit. Zwar sagt der Dichter, sein « schauerndes Schweigen » sei ein « tief erzitterndes Gebet » gewesen. Nicht gesprochen habe er also beim Beten. Allein, im Folgenden gibt er nun doch in dem stets neu einsetzenden « daß ich » (so beginnen magisch zwingende Gebetsformeln: Flüche und Schwüre) den Inhalt jenes Gebetes an. Was ihn zum Beten führte, ist das Erlebnis der künstlerischen Hervorbringung: Bei einem Gang durch die Pinienhaine¹⁸ « geschahen » ihm drei Gedichte. Im Rückblick auf die Unverfügbarkeit und Wunderbarkeit dieses Geschehens betet er zum « heiligen Leben », das ihm die Gedichte « geschehen » ließ. Auf dem Wege zu sich selber glaubte sich der Dichter mit seiner Kunst. Aber nun erlebte er gerade auf diesem Wege, in den Schaffensstunden, die Gotteswirklichkeit als die ihm die Gedichte schenkende, unverfügbare, « unendlich über ihn hinausreichende » Macht (Briefe V, S. 371). « Da stürzte Gott aus seinem Hinterhalt », wird er später von diesem Erleben sagen (Briefe V, Nr. 68). *Darum wurde er nun um so mehr religiosus, je mehr er Dichter wurde und umgekehrt.* Das Gebet *folgt* im Florenzer Tagebuch der Dichtung noch als dankbare, staunende Hinwendung zum « heiligen Leben ». Nur ein Jahr danach fiel Gebet und Dichtung im « Stundenbuch » in eins zusammen. Ja Rilke sagt da:

Es gibt im Grunde nur Gebete,
so sind die Hände uns geweiht,
daß sie nichts schufen, was nicht flehte;
ob einer malte oder mähte,
schon aus dem Ringen der Geräte
entfaltete sich Frömmigkeit.

Weit habe Lou Andreas ihn gemacht, sagte Rilke. Daß es gelte, weit zu sein, Raum in sich zu haben, bereit und offen im Leben zu stehen, das sagt das Florenzer Tagebuch oft¹⁹. Dies ist zu verstehen sowohl im Gegensatz zur mütterlichen Frömmigkeit als auch zur Reaktion darauf: War jene eng gewesen, indem sie das Harte und Herbe ausschloß, nur den *lieben* Gott kannte, so war diese eng, indem sie ins hybride Gegenteil des « Apostels » umschlug und die Gotteswirklichkeit überhaupt vernichte. Nachdem diese aber in den italienischen Schaffensstunden « aus ihrem Hinterhalt gestürzt » war, wurde es dem Dichter unmöglich, sie weiterhin auszuschließen. Durch das Erlebnis des Schweren und Harten der Militärschule war Rilke, der von Hause aus nur « dunkle Kirchen und lichte Christbäume », süßliche Christus-, Marien- und Heiligenbilder kannte, zur Leugnung der Gotteswirklichkeit gelangt. Nun aber hatte er sie trotz des Schweren und Harten erlebt. Auf das Erlebnis des Schweren antwortete er nun nicht mehr mit « Gott ist tot », sondern in steigendem

¹⁸ Nach Vorwort S. 6 in Viareggio.

¹⁹ S. 38, 116, 139 u. ö.

Maße mit einem gläubigen Trotzdem! Schon im Florenzer Tagebuch finden wir die Aussage, daß Rilke im Erlebnis des in der dichterischen Produktion hervorbrechenden Numinosen « Wonnen und Wehgefühle wie aus *einem* Kelch » getrunken habe²⁰. Schon hier hatte er also die Gotteswirklichkeit nicht nur als fascinans, sondern auch als tremendum erlebt, wenn auch damals sicher jene beseligende Seite des Erlebnisses überwog. Wichtig ist aber, daß die Bereitschaft auch zum Erlebnis des Schweren und Schrecklichen da war. Nichts ausschließende Bereitschaft wurde Rilke immer mehr zur Voraussetzung jedes dichterischen und ineins damit also religiösen Erlebens, des Erlebens der Gotteswirklichkeit: « Sowenig eine Auswahl zugelassen ist, sowenig ist eine Abwendung von irgendeiner Existenz dem Schaffenden erlaubt: ein einziges Ablehnen irgendwann drängt ihn aus dem Zustand der Gnade, macht ihn ganz und gar sündig. » Auch vom Schrecklichen darf sich der Künstler nicht abwenden, sonst wird er im Himmel, kommt er einst hin, « wohl die Jungfrau Maria zu sehen bekommen, einzelne Heilige und kleine Propheten, den König Saul und Charles le Téméraire —: aber von Hokusai und Lionardo, von Li-Tai-Pe und Villon, von Verhaeren, Rodin, Cézanne, — und gar vom lieben Gott wird man ihm auch dort nur erzählen können. » (Briefe II, Nr. 139.) Alle Kunstheiligen²¹, welche vor der furchtbaren Seite im Numinosen nicht flohen, sich nicht « abdrängen » ließen vom « tremendum » im Göttlichen, die wird keiner im Himmel zu sehen bekommen, der sich auf Erden selber vom « tremendum » abwandte, der nur das « Anziehende, Bestrickende, Faszinierende »²² des Numinosen erleben wollte.

Zu diesem Offensein für die *ganze* Gotteswirklichkeit, ihre beseligende und « abdrängende » Seite, braucht es *Mut*. Dies ist schon im Florenzer Tagebuch ausgesprochen (S. 79), und im Stundenbuch spricht der Dichter zu Gott:

Wenn dich ein Feiger fragte,
so schwelgtest du in Schweigsamkeit. (S. 33.)

Rilke hat den Mut, sich Gottes « harter Herrlichkeit » (ebd. S. 31) ganz auszuliefern. Dieser Mut ist aber Ehrfurcht und Demut vor dem Ungeheuren, dem « Übergroßen », wie er es nennt (ebd. S. 65):

Du meinst die Demut. Angesichter
gesenkt in stillem Dichverstehn.
So gehen abends junge Dichter
in den entlegenen Alleen.
So stehn die Bauern um die Leiche,
wenn sich ein Kind im Tod verlor, —
und was geschieht, ist doch das gleiche:
es geht ein Übergroßes vor.

²⁰ S. 79, Sperrung von Rilke.

²¹ Das Wort stammt aus Wilhelm Heinrich Wackenroders Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders. W. H. Wackenroders Werke und Briefe, Berlin, Lambert-Schneider-Verlag, o. J., S. 9. — Die Kunstfrömmigkeit des jungen Rilke hat mit der jenes ersten Romantikers viel Gemeinsames. Vgl. Tagebücher, S. 17: « Nachmittags bete ich im Bildersaale... ».

²² R. Otto, Das Heilige 10, 1923, S. 39. Wie sehr sich Ottos Begriffe eignen zur Bezeichnung des Wesentlichsten in Rilkes Frömmigkeit, wird sich im Folgenden noch erweisen.

Der Mut, sich schutzlos dem Übergroßen, der Gotteswirklichkeit auszusetzen und zu beugen, wie es der Dichter im Vorgang der Produktion, der Bauer vor dem Tode tut, ist wahre Demut, welche eingesehen hat, daß es «Gott gegenüber keinen Schutz gibt, als bei ihm selber» (Augustin):

... Dies schafft uns, außerhalb von Schutz,
ein Sichersein, dort, wo die Schwerkraft wirkt
der reinen Kräfte; was uns schließlich birgt,
ist unser Schutzlossein und daß wir so
ins Offne wandten, da wir's drohen sahen,
um es im weitesten Umkreis irgendwo,
wo das Gesetz uns anrührt, zu bejahen.

(*Späte Gedichte*, S. 90.)

Die paradoxe Tatsache, daß uns gerade « unser Schutzlossein birgt », daß wir außerhalb von Schutz ein Sichersein finden können — diese Tatsache ist es ja im Grunde auch, welche Luther einst im Kloster erlebte: daß im Augenblicke, wo er auch den schrecklichen Gotteswillen bejahte, Empörung, Trotz und Angst umschlugen in die unio mystica des göttlichen und menschlichen Willens²³ und er, sein Schutzlossein Gott gegenüber bejahend, in Gott selber geborgen war.

So ist der Dichter nun wieder trotz des Harten und Schrecklichen eingewurzelt im Sinn- und Seinsgrunde. Unverlierbar erfüllt ihn die Gewißheit, daß von Gott nichts ihn trennen kann. Ja er sagt zu ihm: « Du kannst mir antun, was du willst, das Schrecklichste — ich lasse dich nicht²⁴ »:

Lösch mir die Augen aus: ich kann dich sehn,
wirf mir die Ohren zu: ich kann dich hören,
und ohne Füße kann ich zu dir gehn,
und ohne Mund noch kann ich dich beschwören.
Brich mir die Arme ab, ich fasse dich
mit meinem Herzen wie mit einer Hand,
halt mir das Herz zu, und mein Hirn wird schlagen,
und wirfst du in mein Hirn den Brand,
so werd ich dich auf meinem Blute tragen. (*Stundenbuch*, S. 58.)

Die letzte der Duineser Elegien beginnt mit den Versen:

Daß ich dereinst, an dem Ausgang der grimmigen Einsicht,
Jubel und Ruhm aufsinge zustimmenden Engeln.

Welches seine « grimmige Einsicht » sei, sagt der Dichter in einem Briefe aus der Elegien-Zeit: « Und göttliche Güte ist so unbeschreiblich an göttliche Härte gebunden... » (Briefe V, S. 332.) Der liebe Gott und das Harte — dies war, wie gesagt, Rilkes Lebensfrage, die ihm schon von den Kindheitserlebnissen ins Herz gepreßt wurde. Sie fand ihre Antwort schon früh in der « grimmigen Einsicht » des 24jährigen Dichters, der Einsicht, daß die beseligende Gotteswirklichkeit die « göttliche Güte, so unbeschreiblich an göttliche Härte », an die « abdrängende », schreck-

²³ Vgl. den Aufsatz v. Prof. Werner in der letzten Februar-Nummer der « Schweizerischen Theologischen Umschau »: « Über Martin Luthers vorreformatorische Entwicklung ».

²⁴ Zarncke, a. a. O. S. 232.

liche Gotteswirklichkeit gebunden ist. Die Einzelheiten von Rilkes äußerem Lebensgang sind bis zum Gewinn dieser Einsicht wichtig zum Verständnis seiner Frömmigkeit. Weiterhin aber ist nur Bekanntschaft mit den allgemeinen äußeren Lebensdaten nötig. Denn was nun folgte, war allein die lebenslange Bewährung der «grimmigen Einsicht» in «Stadt und Angst», wie das Stundenbuch sagt (S. 90): im Pariser Großstadt-Erlebnis, dessen Frucht die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge sind; ferner im Krieg und schließlich dem Tode gegenüber. Die Früchte dieser letzten Bewährung, das «Aufsingen am Ausgang der grimmigen Einsicht» sind die Duineser Elegien und die Sonette an Orpheus, beide bekanntlich entstanden im Schlößchen Muzot (ob Siders im Wallis) in wenigen Tagen des Februars 1922.

IV. «Gott reift»

Nachdem vorangehend Verlust und Wiedergewinn der Gottesbeziehung in Kürze darzustellen versucht wurde, wenden wir uns nun den weiteren Gotteserfahrungen und Gedanken unseres Dichters über die Gotteswirklichkeit zu, deren er in der Zeit des Italien-Aufenthaltes (Frühling 1898) und des Stundenbuches so innig gewiß geworden war.

Mit Recht weist Lilli Zarncke hin auf die große Wichtigkeit der Begriffe «Wachsen» und «Reifen» bei Rilke²⁴. Auch »Gott reift« (Stundenbuch, S. 15). Damit wenden wir unsere Beobachtung dem sehr merkwürdigen Gedanken Rilkes vom wachsenden, reifenden, werdenden und zukünftigen Gott zu. Auch diese Anschauung finden wir schon im Florenzer Tagebuch (z. B. S. 140)²⁵: «Ich fühle also: daß wir die Ahnen eines Gottes sind und mit unseren tiefsten Einsamkeiten durch die Jahrtausende vorwärtsreichen bis zu seinem Beginn.» Im Stundenbuch wird Rilke dann gleichen Sinnes sich als an Gott bauenden Künstler empfinden (S. 14, 20). Wie Rilke zu diesen Aussagen gelangt, zeigt uns eine Stelle des Worpseweder Tagebuches (S. 351 ff.): Rilke war bei jungen Künstlern in Worpsewede in einem Atelier auf Besuch (auch Clara Westhoff, seine künftige Gattin war gegenwärtig). Das Tagebuch verzeichnet dann unterm 4. Oktober (1900), was Rilke dabei zu seinen Freunden sagte: «Ich habe mich anfangs so oft gewundert, daß Sie den Namen Gottes gebrauchen, . . . und daß Sie ihn so schön gebrauchen können. Mir war dieses Wort so sehr genommen. Freilich, ich habe seiner auch nie heftig bedurft. Manchmal, früher, glaubte ich: im Wind ist er, aber meistens empfand ich ihn nicht als einheitliche Persönlichkeit. Ich kannte nur Stücke von Gott. Und

²⁵ Vor dem Erscheinen dieses frühesten Tagebuches Rilkes konnte man den beiden 1898 und 1900, teils unter Führung der Lou Andreas unternommenen Rußland-Reisen Rilkes konstitutive Bedeutung für den Gehalt der folgenden Dichtungen (Stundenbuch, Cornet, Geschichten vom lieben Gott) zuschreiben. Seitdem aber jenes Tagebuch veröffentlicht ist, das die Hauptgedanken der kommenden Werke bereits enthält, bestätigte sich das Urteil Lilli Zarnckes (a. a. O. S. 292) und der Ruth Mövius (a. a. O. S. 104), daß den russischen Reisen für Rilkes Dichtung keine konstitutive Bedeutung zukommt, daß sich in *Rußland Rilkes wesentliches dichterisches Erlebnis nicht «bildete», sondern nur «bestätigte»* (Mövius).

manch einer seiner Teile war schrecklich. Denn auch der Tod war seines Wesens ein Teil, und er erschien mir sehr ungerecht. Er duldete Unsägliches, ließ Grausamkeit und Gram zu und war gleichgültig groß. Und daß es viele Wunder gibt und daß viele, gute und mächtige, an mir geschahen, änderte nichts daran... » Rilke war mit der Aufgabe der Kindheitsfrömmigkeit das Wort « Gott » genommen worden. Er fand andere Worte dafür, etwa « das heilige Leben » (ebd. S. 79), darum bedurfte er seiner nie heftig und war doch wieder in die Gottesbeziehung getreten. Was Rilke nun aber hinderte, Gott, dessen Wirklichkeit er erlebt hatte, als einheitliche Persönlichkeit zu denken, was ihn nur « Stücke Gottes » erkennen ließ, das war eben die Doppelung der Gotteswirklichkeit in Beseligendes und Schreckliches. Vor allem jenes war ja in « guten und mächtigen Wundern » in den Schaffensstunden an ihm geschehen, dieses aber konnte er nicht übersehen und vermeiden, doch ebensowenig erklären. Das Schreckliche ist in dieser Tagebuchstelle, daß Gott « gleichgültig groß » « Grausamkeit und Gram zuläßt ». Im Gedicht « Sturmnacht » (Buch der Bilder, S. 65) ist das Schreckliche anders verstanden : als Leiden und Leidenschaft Gottes, so auch in den Geschichten vom lieben Gott (S. 17). Auf die Frage *unde malum* (um diese und die Theodizee geht es ja hier, wo wieder Rilkes Lebensfrage auftaucht : der liebe Gott und das Harte) antwortet Rilke im selben Atelier-Gespräch weiterfahrend : « Ich aber sprach leise von ihm. Daß seine Mängel, seine Ungerechtigkeit und alles Unzulängliche seiner Macht in seiner Entwicklung läge. Daß er nicht vollendet sei. Wann sollte er auch geworden sein ? Der Mensch bedurfte seiner so dringend, daß er ihn gleich von Anfang als Seienden empfand und sah. Fertig brauchte ihn der Mensch, und er sagte : Gott ist. Jetzt muß er sein Werden nachholen. Und wir sind, die ihm dazu helfen. Mit uns *wird* er, mit unseren Freuden wächst er, und unsere Traurigkeiten begründen die Schatten in seinem Angesicht. Wir können nichts tun, was wir nicht an ihm tun . . . Der Einzelne . . . ist mächtig an ihm. Und ist wichtig für Gott. Und dieses ist mein bester Lebensmut, daß ich groß sein muß, um seiner Größe wohlzutun, daß ich einfach sein muß, um ihn nicht zu verwirren, und daß mein Ernst irgendwo zu seinem Ernstsein stößt . . . » Da zeigt sich, daß Rilkes *Gedanke vom zukünftigen, werdenden Gott ganz als Lösung des Theodizeeproblems zu verstehen ist*. « Daß seine Mängel, seine Ungerechtigkeit und alles Unzulängliche seiner Macht in seiner Entwicklung läge » — das ist eine richtige Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes. « Gleichgültig groß » ist Gott, sagte Rilke zuerst, dann : « Er ist voller Leid und Leidenschaft. » Und jetzt findet er eine Antwort, die jene einschließt und übertrifft : « Gott ist in Entwicklung begriffen, er ist zukünftig, reifend und wachsend. » Und zwar entwickelt er sich mit und in und durch uns und unser ganzes Tun und Lassen. Im Gedanken vom reifenden Gott werden die Härten, Grausamkeiten und alle Konflikte der Welt in Gott selbst hineinverlegt, als innergöttliche Entwicklungskonflikte aufgefaßt. Damit ist Rilke *vom Theodizeeproblem her also auch zum Pantheismus und zur Mystik gekommen*. Muteten uns die oben angeführten Aussagen — sie wiederholen sich im Stundenbuch oft, — daß dem Schaffenden keinerlei Auswahl gestattet sei, daß er sich alles geschehen lassen müsse, daß er « geduldig in der

Schwere ruhn», auf Gott zu «*fallen*» solle (wie das Stundenbuch, S. 64 sagt), sehr quietistisch an, so zeigt sich dagegen auch gerade an der besprochenen bedeutsamen Stelle des Worpsweder Tagebuches, daß Rilke, ob- schon Mystiker, gar kein Quietist ist: Auch mit seinem geringsten Ver- halten, Denken und Fühlen — welches eben innergöttliches Geschehen ist — hilft er Gott in seinem Wachstum, baut an Gott (oder verwirrt ihn, wenn er sich «*abwendet*», unecht und unehrlich ist). Und daraus schöpft er seinen «*besten Lebensmut*», das gibt seinem Leben Sinn, daß es als innergöttliches Geschehen, als Reifen Gottes absolute Wichtigkeit und Sinnfülle, die Wichtigkeit und Sinnfülle Gottes hat. So ist für Rilke *der Pantheismus die Lösung der Sinnfrage seines Lebens*, welcher Frage die Zeit der Dekadenz ein «*hohles Schweigen*» (Thomas Mann) entgegenge- setzt hatte²⁶. Gerade in Rilkes Passivität liegt als ihre andere Seite merk- würdigerweise das ethisch Bedeutsame: Diese Passivität bezieht sich im Grunde nur auf die Auswahl des Materials ethischen Verhaltens. Der Dich- ter darf sich gegen gar nichts abschließen, er darf sich keinem Eindruck entziehen. Rein alles muß er an sich kommen lassen, allem muß er sich aussetzen. Aber wozu nun? Das eben sagt er uns auch in jenem Worp- sweder Gespräch: Weil er alles, auch gerade das Harte, Schwere in Bau- steine Gottes verwandeln muß; weil er *ihm* wohl oder weh tut, *sein* Wachstum fördert oder hemmt, je nachdem er diese Verwandlungsarbeit tut oder sich «*abwendet*». Wie sehr sich Rilke durch den pantheistisch- mystischen Gedanken, daß sein ganzes Tun und Leben innergöttliches Geschehen sei, in welchem Gott entweder gereift oder verwirrt werde, zur sorgfältigsten und verantwortungsbewußtesten Tätigkeit verpflichtet fühlte, zeigt u. a. auch folgende Briefstelle sehr schön: «*Immer mehr (und zu meinem Glück) lebe ich das Dasein des Kernes in der Frucht, der alles, was er hat, um sich herum anordnet und aus sich heraus in der Dunkelheit seines Arbeitens. Und immer mehr sehe ich, es ist mein einziger Ausweg, so zu leben; anders kann ich das Saure um mich herum nicht in die Süßig- keit verwandeln, die ich dem lieben Gott von Ewigkeit her schuldig bin.*» (Briefe II, Nr. 159.) Rilke schreibt aus Paris. Das Saure, das er zur Zeit dieses Briefes gerade zu verwandeln hatte, ist die Großstadt-Bangnis und das Großstadt-Elend: er schreibt am Malte. Die Verwandlung des «*Sauren*» in «*Süßigkeit*» geschieht in der Dichtung, indem in ihr auch das Schwere und Schreckliche «*gerühmt*» wird:

O sage, Dichter, was du tust? — Ich rühme.

Aber das Tödliche und Ungetüme,

wie hältst du's aus, wie nimmst du's hin? — ich rühme.

(*Späte Gedichte*, S. 160.)

Hierin liegt nun auch die Auflösung des oben aufgewiesenen, schein- baren Widerspruches, daß Rilke einerseits von der Kindheit als einem «*köstlichen, königlichen Reichtum*» redet, anderseits sagt, er habe «*eine sehr dunkle Kindheit*» hinter sich. Auch seine Kindheit, welche — wir

²⁶ Die berechnete Frage, ob nicht die Verlegung aller Rätsel und Kon- flikte der Welt in Gott hinein, ihre Auslegung als innergöttliche Entwicklungs- konflikte, nur eine Hinausschiebung des Problems sei, kann raumeshalber hier nicht behandelt werden.

sahen es — ja tatsächlich « Saures » war, hat der Dichter in « Süßigkeit » in « königlichen Reichtum » verwandelt durch die Rühmung. Auch mit der als Belastung empfundenen Tradition nimmt Rilke diese Verwandlung vor, dies in dem wunderbaren Gedicht « Der Sänger singt vor einem Fürstenkind » (Buch der Bilder, S. 107). Das lange Gedicht ist dem Andenken der großen Worpswederin Paula Becker-Modersohn gewidmet. In welcher Beziehung es aber zu ihr oder einer andern Person stehen mag, es zeigt uns die Lösung, welche Rilke für das von ihm erlebte Dekadenz-Problem fand, und wenn wir sowohl in dem blassen Fürstenkind wie in dem Sänger den Dichter selber sehen, so gehen wir kaum fehl.

Vergangenheiten sind dir eingepflanzt,
um sich aus dir wie Gärten zu erheben.
Du blasses Kind, du machst den Sänger reich
mit deinem Schicksal, das sich singen läßt.

Durch die Dichtung wurden die Rilke selber eingepflanzen, von ihm zuerst als Belastung empfundenen Vergangenheiten nun in Reichtum verwandelt.

Mit der dichterischen Rühmung arbeitete Rilke also an der Reifung Gottes, verwandelte er das « Saure » in Gott in « Süßigkeit ». So verwandelte er ohne « Abwendung » alles, was ihm in Gott an « Unzulänglichem », Ungeordnetem begegnete, in Bausteine Gottes. Ruth Mövius in ihrer Dissertation « Rainer Maria Rilkes Stundenbuch, — Entstehung und Gehalt » (Leipzig 1937), will nichts davon wissen, daß mit dem zukünftigen Gott, an dem Rilke baut, die Gotteswirklichkeit, Gott selber gemeint sein könne. Sie spricht nur davon, daß das Bild Gottes zukünftig sei und ist froh, dies beweisen zu können, da ihr eine sich entwickelnde Gotteswirklichkeit (wie sie doch auch etwa schon Jakob Böhme gekannt hat) irgendwie unbequem ist²⁷. Aber es ist nicht zu übersehen, daß im Stundenbuch Gott in den Pflanzen wächst (S. 18) und sich selber « begann », als er die Menschen begann (S. 20), daß also Gott selber werdend ist im Werden der Welt. in ihrem Wachstum und Reifen, daß die Konflikte der Welt (laut Buch der Bilder²⁸ und Geschichten vom lieben Gott²⁹) *seine* Konflikte sind. Darum ist Gott nichtsdestoweniger der Ewige und wird auch von Rilke so angesprochen (Stundenbuch, S. 56).

Tatsächlich hat Ruth Mövius aber soweit recht, als auch Gottes *Bild* wächst, nämlich das Bild, welches die Menschen von Gott haben und haben *sollen*. Es ist den Menschen aufgetragen, an Gottes Bild zu bauen. Sie sollen nicht aus Bedürfnis, weil sie ihn so brauchen, Gott sich « fertig » denken und einfach sagen : « Gott ist » (Worpsweder Tagebuch, a. a. O.). Rilke fürchtet, Gott könnte, über die Versäumnis und die Oberflächlichkeit der Menschen erzürnt, bevor sie sein Bild vollendet, es von ihnen zurückverlangen (Stundenbuch, S. 44). Mit großer Zusammenfassung und Geduld will daher der Dichter, am sichtbarsten in denjenigen Gedichten des Stundenbuches, die mit « Du bist . . . » beginnen, am Bilde Gottes bauen mit

²⁷ A. a. O. S. 114.

²⁸ Sturmnacht, a. a. O. S. 65 ff.

²⁹ Märchen von den Händen Gottes, a. a. O. S. 7 ff.

seiner Dichtung³⁰. Dieses immer neu einsetzende, inständige « Du bist » ist ein Zusammentragen von Bausteinen zum Bau Gottes. Der Dichter baut am Bilde Gottes, indem er immer mehr Bilder der Gotteswirklichkeit zusammenträgt und immer mehr Dinge und Wesen nennt, in denen er Gott auch findet. Das mächtigste Bild der werdenden Gotteswirklichkeit ist das bekannte vom Dombau (ebd. S. 20).

Als Bild der Gotteswirklichkeit dient Rilke vor allem auch « der Engel ». Verfolgen wir die Gedichte Rilkes, in denen er vorkommt, so gewinnen wir die ganze Geschichte seiner Frömmigkeit, zusammengefaßt im Spiegel der Bedeutungswandlung des Engels. Wir können nur die zwei Endpunkte dieser Bedeutungswandlung vorführen. In den « Frühen Gedichten » stehen die Engel-Lieder (S. 25 ff.), deren erstes beginnt mit den Versen:

Ich ließ meinen Engel lange nicht los,
und er verarmte mir in den Armen
und wurde klein, und ich wurde groß :
und auf einmal war ich das Erbarmen
und er eine zitternde Bitte bloß.

Der Engel ist hier Bild und Vertreter des « Kindheitsgottes » Rilkes, den er so lange (in der Militärschule) nicht loslassen wollte, der aber doch aufs « Sterbebett » kommen mußte (wie das Florenzer Tagebuch sagt, S. 53), der vor dem harten Leben zusammenbrach. An seinem Lebensabend aber schreibt der Dichter in der zweiten Duineser Elegie :

Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen
eines Schrittes nur nieder und herwärts : hochaufschlagend
erschlug uns das eigene Herz...

In der Jugend wurde Rilkes Engel klein, er verarmte ihm, weil er zur weichlichen Frömmigkeit der Mutter gehörte, — hier aber, nach mehr als zwanzig Jahren tritt der Engel als der schreckliche Repräsentant der Gotteswirklichkeit auf. Dies ist um so erstaunlicher, als alle anderen Gestalten der kindlichen Frömmigkeit, « Christus, die Marien und Heiligen » (Tagebücher, S. 354), nicht wieder ihre Kraft für den Dichter gewonnen haben. Die Erklärung für diese Rehabilitierung des Engels findet sich aber im Gedicht « Der Schauende » (Buch der Bilder, S. 137 f.) :

Das Ewige und Ungemeine
will nicht von uns gebogen sein.
Das ist der Engel, der den Ringern
des Alten Testaments erschien;
wenn seiner Widersacher Sehnen
im Kampfe sich metallen dehnen,
fühlt er sie unter seinen Fingern
wie Saiten tiefer Melodien.

Wen dieser Engel überwand,
welcher so oft auf Kampf verzichtet,
der geht gerecht und aufgerichtet
und groß aus jener harten Hand,
die sich, wie formend, an ihn schmiegte.
Die Siege laden ihn nicht ein.
Sein Wachstum ist : Der Tiefbesiegte
von immer Größerem zu sein.

³⁰ Stundenbuch, S. 27, 33, 58, 62, 69, 70, 94.

Darum mußte der Engel als Bild der Gotteswirklichkeit nicht aufgegeben werden, weil er aus dem Alten Testament mit neuer Kraft erfüllt wurde. Briefe und Gedichte³¹ zeigen uns, daß unser Dichter die Bibel, und besonders das Alte Testament und die alttestamentlichen Apokryphen sehr fleißig benutzt hat. Vom Psalter sagt er, es sei « eines der wenigen Bücher, in denen man sich restlos unterbringt, mag man auch noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein » (Briefe VI, S. 247).

Halten wir die obigen Verse — sie gehören zum Tiefsten, was er geschrieben hat — neben jenes erste Engel-Lied, so überschauen wir an Hand der Bedeutungswandlung des Engels nochmals den ganzen Lebensweg von Rilkes Frömmigkeit.

Jakob Amstutz, Frauenkappelen.

³¹ Es stehen in Frühen, Neuen, Späten Gedichten und im Buch der Bilder allein dreißig Gedichte, die aus biblischen Geschichten entstanden sind. Dazu tritt noch die Verwendung biblischer und apokrypher Stücke im Malte und in den Elegien sowie im Stundenbuch (hier allerdings mehr reminiszenzweise).

Zum Begriff des Übernatürlichen

Klar ist am überlieferten Begriff des « Übernatürlichen » der Gegensatz zum « Natürlichen », im Sinne einer unbedingten Überordnung. Bedeutungsvoll wurde dieser Gegensatz in der Theologie durch die Beziehung auf den Gedanken der göttlichen Offenbarung. Es wurde die Unterscheidung einer « natürlichen » und einer « übernatürlichen » Offenbarung entwickelt, wobei zunächst an den Akt der Offenbarung, dann aber doch auch an deren Inhalt gedacht war. Noch für die orthodoxe altprotestantische Dogmatik bestand hier bekanntlich kein Problem. Sie lehrte ein ausgeglichenes Sowohl-als-Auch (revelatio generalis seu naturalis, revelatio specialis seu supernaturalis). Seit dem Auseinanderbrechen in die beiden Fronten des « Rationalismus » und « Supranaturalismus » im 18. Jahrhundert hat sich diese Lage gründlich gewandelt, und wie weit wir es seither gebracht haben, zeigt deutlich genug die Tatsache, daß die protestantische Theologie der Gegenwart seit Jahrzehnten neuerdings tiefer als je erregt ist durch das Für und Wider im Urteil über die « natürliche » Theologie.

Daß diese Auseinandersetzung immer wieder so schwierig, so verworren und beinahe ergebnislos erscheint, hat verschiedene Ursachen. Auf eine dieser Ursachen soll hier, wenn es auch nur in großer Kürze geschehen kann, hingewiesen werden. Es ist die Tatsache, daß in dem begrifflichen Gegensatz von « übernatürlich » und « natürlich » sehr viel Unklarheit liegt, weil der Begriff der « Natur » im Verlaufe der gesamten Geschichte des abendländischen Denkens außerordentlich vieldeutig geworden ist. In Wahrheit ist die Theologie durch diesen Sachverhalt weithin stark beeinflusst, dies aber ohne ihm die nötige Aufmerksamkeit zu schenken. Sie gibt sich nicht einmal immer klar bewußt darüber Rechenschaft, daß der Begriff der « Natur » von Haus aus überhaupt kein theologischer, sondern ein philosophischer Begriff ist, sofern er der antiken abendländischen Philosophie entstammt und seit dem alten Griechentum bis in die neueste Zeit in der Geschichte des philosophischen Denkens weitgehende Wandlungen

erlebt hat. Den Philosophen ist dies alles viel deutlicher bewußt als den Theologen. Darum hat es auch nichts Überraschendes, wenn heute gelegentlich ein Philosoph den Theologen den radikalen Ratschlag erteilt, sie sollten, um dem ganzen Problem des Widerstreits von « übernatürlicher » und « natürlicher » Offenbarung und Theologie wirklich auf den Grund zu kommen, zunächst einmal die verwirrende Vieldeutigkeit der Begriffe des « Natürlichen » und « Übernatürlichen » abzuklären.

Wie eindrücklich bekundet die Vieldeutigkeit, die schroffe Verschiedenartigkeit der Tradition in der Bestimmung des Naturbegriffs, nur schon ein Vergleich etwa zwischen Epikur, Stoa, Neuplatonismus und Galilei. Da heißt « Natur » die Summe der Atome, die Gottheit selbst, die von dem Göttlich-Einen in den Stufenreihen seiner Emanationen in die Materie eingestrahle niedere Weltseele, schließlich der Bereich der mechanistischen Gesetzlichkeit.

Aber, was hier noch wesentlicher ist: Immer wieder kommt es, vor allem im neuzeitlichen Denken, zu philosophischen Deutungen, nach welchen « Natur » zu einem andern in Gegensatz steht, das als etwas « Übernatürliches » sie überhöht. Ist « Natur » der Inbegriff der dem Kausalgesetz unterstellten raumzeitlichen Erscheinungen, so steht ihr gegenüber das « An-sich-der-Dinge » als das Reich der wahren Wirklichkeit. Oder auch: über der « Natur » als dem Bereich des Allgemeinen und Gesetzmäßigen erhebt sich die höhere Sphäre der Geschichte, die ihr Kennzeichen am Auftreten und Wirken des Einmaligen und Individuellen hat. Oder anders: Zur « Natur » als dem Zusammenhang der durch sinnlich-äußere Erfahrung gegebenen Objekte steht im Gegensatz das Reich der Seele und des Geistes. Hier reiht sich ein die noch schärfer kontrastierende Auffassung von der « Natur » als dem Bereich des kausalgesetzlich Notwendigen im Gegensatz zu der Sphäre der Freiheit, der wertenden, normierenden, die Forderung des Sollens geltendmachenden praktischen Vernunft. Schließlich liegt aller Kulturphilosophie zugrunde der Dualismus von « Natur » und « Kultur », wobei der Begriff der « Natur » alles gegebene Wirkliche umfaßt, dem das Merkmal des « Ursprünglichen » im Sinne des nicht durch menschliches Wirken Geformten zukommt.

Nicht nur zeigt schon die Entwicklung der abendländischen Philosophie die Tendenz, Metaphysik im Schema von « Natur » und « Übernatur » zu konstruieren, sondern es droht bei der Mannigfaltigkeit der begrifflichen Bestimmungen bereits hier die Verwirrung, daß die eine Anschauung als « natürlich » beurteilt, was der andern als « übernatürlich » gilt, und umgekehrt. Und nun begann, nicht erst im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie, sondern bekanntlich schon in der mittelalterlichen Scholastik, die kirchliche Theologie programmatisch das Stufenschema von « Natur » und « Übernatur » zur Geltendmachung grundlegender Unterscheidungen in ihrer Lehre von der göttlichen Offenbarung zu benutzen, aber nun auch wieder auf ihre besondere Weise: Im wesentlichen folgte sie der Tendenz, unterschiedslos alles das, was irgendwelcher Philosophie als eine Sphäre des « Übernatürlichen » erscheinen mochte, mit unter den Begriff des « Natürlichen » zu befassen und als wahrhaft « übernatürlich » einzig das gelten zu lassen, was die dogmatische « Heilsgeschichte » ihres

eigenen Systems betraf. Die verwirrende Vieldeutigkeit des Begriffsgegensatzes von « natürlich-übernatürlich » wurde damit nicht geringer, sondern noch größer, und sie mußte ihren Gipfelpunkt erreichen von dem Moment an, da der Theologie selbst die Frage zum ungeklärten Problem wurde, wieweit doch auch in ihrem System der « Heilsgeschichte » irgendwie « Übernatürliches » und « Natürliches » durcheinandergehe.

Der eingangs erwähnte philosophische Ratschlag an die Theologie der Gegenwart ist also sehr wohl berechtigt. *Martin Werner (Bern).*

Angebot

von schweizerischer theologisch-kirchlicher Literatur an die evangelischen Kirchen der vom Kriege heimgesuchten Länder des europäischen Kontinents

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund möchte im Rahmen seiner kirchlichen Hilfs- und Wiederaufbauarbeit den evangelischen Kirchen der vom Kriege heimgesuchten Länder des europäischen Kontinentes auch dadurch dienen, daß er ihnen theologisch-kirchliche Literatur, die in den letzten Jahren in der Schweiz erschienen ist, geschenkweise zur Verfügung stellt.

Es ergeht daher an die Behörden, Pfarrkapitel, theologischen Fakultäten, Predigerseminare usw. der genannten Kirchen die höfliche Aufforderung, die von ihnen gewünschten theologisch-kirchlichen Bücher schweizerischer Herkunft bei dem Unterzeichneten unter genauer Bezeichnung der gewünschten Bücher und der Anzahl, in der sie benötigt werden, zu bestellen.

Diese Bestellungen sollen womöglich durch die zentralen Behörden der einzelnen Kirchen gemacht werden oder, wo das mit Schwierigkeiten verbunden ist, durch untere Instanzen wie Konsistorien, Pfarrkapitel, Fakultäten usw. Bestellungen privater Natur sind, wenn irgend möglich, zu vermeiden.

Beim Unterzeichneten stehen Verzeichnisse der in der Schweiz erschienenen theologisch-kirchlichen Literatur zur Verfügung. Außerdem wird diese Zeitschrift in dieser und den folgenden Nummern die wichtigeren Schriften nennen. Doch können auch Werke bestellt werden, die in diesen Verzeichnissen nicht aufgeführt sind.

Wir geben der Hoffnung Ausdruck, daß die vom Kriege heimgesuchten Schwesterkirchen von diesem Angebot gerne Gebrauch machen werden.

Der Präsident der vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund bestellten Kommission für Literaturhilfe :

Prof. Dr. Ernst Staehelin, Ob. Heuberg 33, Basel.

Biblisches und Religionsgeschichtliches

Zuhanden kirchlicher Kreise des Auslandes, in denen fortan unsere « Schweizerische Theologische Umschau » wird verbreitet werden können, greifen wir einige Schriften aus den im Titel genannten Gebieten heraus, die in letzter Zeit in der Schweiz erschienen sind.

Es ist schwierig, die außerordentlich reiche theologische, kirchliche und religiöse Buch- und Broschürenproduktion der letzten Jahre in der Schweiz zu überblicken und das Wichtige und Bleibende zu nennen, mit dem auch dem Ausland über diese Tage hinaus gedient werden kann.

Aber da ragt wohl ein Werk hervor, das nach jahrelanger Arbeit vom Zürcher Kirchenrat auf das 400. Todesjahr Zwinglis herausgegeben werden konnte:

« *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments* » (Zürich, Verlag der evangelischen Gesellschaft). Diese Bibelübersetzung führt die seit der Reformation in Zürich angehobene Tradition einer wortgetreuen Verdeutschung weiter, indem sie sowohl dem Stande der heutigen Forschung gewissenhaft Rechnung trägt als auch sich müht, möglichst im Anschluß an vertrauten deutschen Bibeltext ein Deutsch zu reden, das unmittelbar verständlich ist. So sucht dieses Bibelwerk den Forderungen der Wissenschaft und der Volkstümlichkeit zu genügen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß heute der einfache Bibelleser und vor allem Kinder, die im Unterricht mit der Heiligen Schrift vertraut gemacht werden sollen, schon um der Sprache willen Mühe haben mit der ehrwürdigen Luther-Übersetzung. Eine getreue und zugleich lesbare Übertragung erspart viel Zeit, die nachher auf Wesentliches verwendet werden kann. Das Papier, der Druck und der Einband sind würdig; der Text wird durchgehend, nicht in Versabteilungen dargeboten; die poetischen Schriften des Alten Testaments sind dafür in Verszeilen gedruckt. Über sprachliche Schwierigkeiten helfen gelegentliche kurze Erklärungen hinweg.

Die Not der vergangenen Jahre zwang überdies zu Schweizer Drucken der *Luther-Bibel* (Basel), der *Elberfelder Bibel* (Bibel-Verlag, Zürich) sowie der bekannten *Bremer Handkonkordanz* (900 S., Gotthelf-Verlag, Zürich).

Von jeher erschienen namhafte Werke von Schweizer Autoren zum Verständnis des Alten und Neuen Testaments, die sich an Theologen wenden, beinahe ausnahmslos in großen deutschen Verlagen. Man darf hier an die Namen Bernhard Duhm, Karl Marti und Schmiedel (Zürich), unter den Lebenden Ludwig Köhler (Zürich), W. Baumgartner (Basel), Max Haller (Bern) und Eichrodt (Basel) erinnern.

Wenden wir uns der schweiz. biblisch-theologischen Buchproduktion zu, dann darf man beginnen mit einem bewährten Werk des Genfers *Gautier Lucien*: « *Introduction à l'Ancien Testament* », 2 Bände zu 447 und 550 Seiten, 3. Auflage, Lausanne 1939.

Auf gleicher Höhe, ebenfalls französisch geschrieben, stehen die beiden Werke des Neuenburgers

Humbert Paul: « *Etudes sur le récit du paradis et la chute dans la Genèse* » und « *Problèmes du livre d'Habacuc* » (300 S.). Sie erschienen im Verlage Secrétariat de l'Université in Neuchâtel. Hier ist das Wort von « deutscher Gründlichkeit » und « welschem Sinn für Form » zur Charakteristik durchaus am Platze.

Im Verlag Hch. Majer, Basel, erscheinen nun « *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* ».

Nr. 1, *W. Michaelis*: « *Zur Engelchristologie im Urchristentum* » ist

freilich eine Streitschrift, über die man erst ein Urteil gewinnen kann, wenn man Martin Werners großen und bedeutenden Wurf « Die Entstehung des christl. Dogmas » kennt. Darüber wird an gleicher Stelle später geschrieben.

Nr. 2, *E. Gaugler*: « Das Abendmahl im Neuen Testament ». Gaugler ist Altkatholik mit bedeutendem « protestantischem Einschlag ».

Nr. 3, *O. Cullmann*: « Urchristentum und Gottesdienst ».

Nr. 4, *W. Eichrodt*: « Das Menschenverständnis im Alten Testament ».

An die Gemeinde wendet sich der Basler Theologe *Rudolf Liechtenhan*: « Gottes Gebot im Neuen Testament. Sein ursprünglicher Sinn und seine bleibende Bedeutung » (167 S., Basel 1942).

Ein « Schweiz. Bibelwerk für die Gemeinden » (Zwingli-Verlag in Zürich) versucht, die theologische Arbeit an der Bibel fürs Volk auszumünzen. Die Schriftenreihe wird von vorwiegend rechtsstehenden und dialektisch orientierten Theologen bestritten; gewiß vermag sie auch Theologen aller Schattierungen Anregungen und Handreichungen zu bieten. Es seien genannt:

W. Zimmerli (Zürich): « Urgeschichte », 1. Band, I. Mose 1—4 (311 S.), 2. Band, I. Mose 5—11 (252 S.).

Werner Bieder: « Kolosserbrief » (318 S.) und « Philemonbrief » (104 S.).

Hch. Otto Kühner: « Zephanja » (71 S.).

Ed. Schweizer: « I. Petrusbrief » (88 S.).

Es darf hier auch auf eine Handreichung für Lehrer und Pfarrer aufmerksam gemacht werden, die sich darum müht, der Jugend die Prophetengestalten nahezubringen. Es ist *Paul Marti*: « Propheten von Samuel bis Jeremia », 24 Bilder (Albis-Verlag, Zürich). Das Buch versucht, den für Nichttheologen so schwer zugänglichen, doch überaus wichtigen und gerade für die Gegenwart bedeutsamen Stoff namentlich für den Jugendunterricht auszuwerten.

Auf Altes und Neues Testament fiel in den letzten Jahrzehnten neues Licht durch die Religionsgeschichte. Darum sei zum Schlusse noch auf ein schönes Werk hingewiesen, das als Ertrag einer Gemeinschaftsarbeit (Kulturgeschichtliche Vorlesungen an der *Universität Bern*) unter dem Titel « *Mensch und Gottheit in den Religionen* » (Verlag P. Haupt in Bern) erschien. Hier wirkten mit: Max Haller (primitive Religionen, die großen Ritualreligionen des Alten Orients, die proph. Religionen), Alb. Debrunner (Indien), Ed. Horst von Tscharnier (Ostasien), Ed. Tièche (Die Griechen), W. Willi (Römer), Helmut de Boor (Germanen), E. Gaugler (Spätjudentum), W. Michaelis (Urchristentum), Martin Werner (Frühkatholizismus), Arnold Gilg (Hochkatholizismus), Heinr. Hoffmann (Protestantismus). Der stattliche Band stellt sich würdig als ein religionsgeschichtliches Sammelwerk, das sich an weitere Kreise wendet, neben die großen Standardwerke, die speziell für Theologen geschrieben wurden. Im Zusammenhang mit diesem Buche sei schließlich auch die Rektoratsrede von *Max Haller* über « *Religion und Rasse* » (Bern, Paul Haupt, 1935) erwähnt, die sich in Kürze und mit der damals möglichen Distanz zu einem äußerst aktuellen Problem äußert.

Diese Übersicht wird fortgesetzt. Unsere Freunde im Ausland bitten wir, uns die Freude zu bereiten, ihnen geschenkweise mit hier angeführten Büchern dienen zu dürfen.

-i.

Im Verlag der Akademischen Buchhandlung Paul Haupt in Bern
sind erschienen:

- Buri, PD. Dr. Fritz: Christentum und Kultur bei Albert Schweitzer.** Eine Einführung in sein Denken als Weg zu einer christlichen Weltanschauung. 1941. 145 S. kart. Fr. 5.—, geb. Fr. 6.80.
- Damour, D. Carl, Pfarrer: Die Epochen des Protestantismus.** Studien zum Kirchenbegriff. 1935. 255 S. geb. Fr. 9.50.
- Fiedler, D. Kuno, Pfarrer: Glaube, Gnade und Erlösung nach dem Jesus der Synoptiker.** 1939. 55 S. geb. Fr. 2.—.
- **Schrift und Schriftgelehrte.** Eine mutige Kampfschrift gegen die übertriebene Orthodoxie. 1942. 243 S. geh. Fr. 4.80, geb. Fr. 6.50.
 - **Bekennen und Bekenntnis.** Hinweise für ein wahrhaftes Bekennen im Sinne des Evangeliums. 1943. 41 S. geh. Fr. 2.20.
- Guggisberg, Prof. D. Kurt: Der freie Protestantismus.** Eine Einführung, verfaßt im Auftrag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum. 1942. 193 S. geb. Fr. 4.80.
- Lüdemann, Prof. Dr. H.: Die christliche Dogmatik.**
Band 1: Grundlagen. 1924. 610 S. geh. Fr. 10.—, geb. Fr. 12.—.
Band 2: Systematik. 1926. 624 S. geh. Fr. 10.—, geb. Fr. 12.—.
- Merz, Ernst, a. Pfarrer: Gottesstaat. Die neue Erde.** Es wird uns der Weg gezeigt zum Leben und der Liebe der reinen Evangelien. 1945. 184 S. geb. Fr. 7.80.
- Strege, Martin, Pfarrer: Zum Sein in Gott durch Denken.** Eine Darstellung der ethischen Mystik Albert Schweitzers. 1937. 106 S. geb. Fr. 5.—.
- Universität Bern: Mensch und Gottheit in den Religionen.** Kulturhistorische Vorlesung, gehalten im Wintersemester 1940/41 von den Herren Professoren Helmut de Boor, Albert Debrunner, Ernst Gaugler, Arnold Gilg, Max Haller, Heinrich Hoffmann, Wilhelm Michaelis, Edouard Tièche, Martin Werner, Walter Wili und PD. Edouard Horst von Tschärner. 2. Aufl. 1942. 478 S. geb. Fr. 15.—.
- Wegmann, Hans, Pfarrer: Der Ruf des Lebendigen.** Der Weg zu einem neuen Ethos, das über alle Gebundenheit der Kreatur zu der herrlichen Freiheit der Söhne Gottes erhebt... 1942. 265 S. geb. Fr. 9.—.
- Werner, Martin, Prof. D.: Die Entstehung des christlichen Dogmas I.** Ein mutiger Vorläufer auf dem Wege zur zukünftigen christlichen Wirklichkeitsdogmatik. 1941. 730 S. geb. Fr. 25.—.
- Wolff, D. Joachim, Pfarrer: Vernunft und Glaube.** Eine Untersuchung über die Krise des abendländischen Denkens. 1943. 133 S. geh. Fr. 6.—.

Diese Bücher können durch jede Buchhandlung bezogen werden.



Soeben ist erschienen

Fülle uns frühe mit deiner Gnade

Leitfaden für eine christliche Unterweisung. 43 Seiten Fr. 1.40. Einsichtsexemplare sind zu beziehen bei H. Zwickler, Pfarrer, Salez (St. Gallen).

